

AJAPÜJAWA (ESPÍRITO DO SONHO) EM RITUAIS DE MORTE E VINGANÇA WAYUU¹

FANNY LONGA ROMERO²
UFRGS

RESUMO: Os wayuu são um povo indígena de família linguística Arawak que habitam na Península da Guajira, localizada sobre o mar do Caribe no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela. Este artigo analisa a relação manifesta entre existentes como ajapüjawa (espírito do sonho) e outros seres (plantas, mortos), com intencionalidade, que permeiam e influenciam as práticas cotidianas dos wayuu. Procuro evidenciar a agência desses existentes a partir de rituais de morte e vingança. Meu argumento é que esses rituais informam sobre a construção da noção de pessoa wayuu dimensionada por uma economia simbólica da alteridade. Os wayuu constroem, experimentam e significam dinâmicas culturais através do protagonismo de entidades espirituais ativas que perpassam tanto a vida como a morte enquanto planos contíguos, embora diferenciados, de existência social.

PALAVRAS-CHAVE: existente; espírito do sonho; wayuu; rituais.

ABSTRACT: The wayuu are an Indian people of the Arawak linguistic family which lives in the Guajira Peninsula, in Northeast Colombia, on the Caribbean Sea, and the Western border of Venezuela. This paper studies the relation between existing and expressed ajapüjawa (dream spirit) and other beings (plants, dead people), with intent, that will guide and influence the daily practices of the wayuu. The purpose here is to explore the agency from these existing rituals of death and revenge. I claim that these rituals provide information about the construction of the notion of person by the wayuu people through a symbolic economy of alterity. The wayuu people build, experience, and signify their cultural dynamics through the interference of active spiritual entities that impinge both upon life and death as two continuous, though separate, realms of social life.

KEYWORDS: existing; dream spirit; wayuu; rituals.

¹ Este trabalho faz parte das reflexões desenvolvidas na minha tese de doutorado em Antropologia Social intitulada “Corpo, sangue e território em wounmaikat (nossa mãe terra): uma etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os wayuu na Colômbia e na Venezuela”, defendida em 2010 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

² Possui Graduação em Antropologia pela Universidade Central da Venezuela (1995), Mestrado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Pernambuco (2002) e Doutorado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2010). Atualmente é pesquisadora do Núcleo de Antropologia e Cidadania (NACi) da UFRGS. E-mail: fanny.longa@gmail.com.

Introdução

No contexto das sociedades indígenas das terras baixas da América do Sul, a relação entre natureza e cultura tem sido revisitada a partir de categorias de entendimento que visam dimensionar concepções ameríndias de alteridade e identidade social. Autores como Descola (1998) têm enfatizado que o dualismo construído entre natureza e cultura não corresponde às dinâmicas sociocosmológicas dos povos ameríndios, especialmente das sociedades amazônicas. Pautado no paradigma do animismo, o autor concebe a construção de uma sociabilidade ativa, nos termos de um *continuum* entre natureza e cultura, entre existentes humanos e não-humanos (animais, plantas), mas que se pensam como humanos e podem conceber-se como seres com alma.

Baseado em pesquisa etnográfica junto aos Achuar, povo indígena jivaro da Amazônia equatoriana, Descola enfatiza que “as cosmologias amazônicas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas e os animais” (DESCOLA, 1998, p. 25). Nesse contexto, ele explica que diversos seres existentes (plantas, animais, mortos) têm faculdade e ação para interagir como sujeitos ativos. A identidade dos existentes é permeada por uma dinâmica de relações sociais que varia conforme as percepções, recíprocas ou não-recíprocas, atribuídas aos mesmos.

Essas reflexões têm influenciado as análises antropológicas de autores como Viveiros de Castro (1987, 1996a, 1996b, 2002), entre outros que, a partir da noção do perspectivismo ameríndio, contribuem em evidenciar que as sociocosmologias ameríndias atendem a categorias de entendimentos diferenciadas das tradicionalmente legadas por modelos analíticos alheios às realidades sociais da América do Sul³. A partir de categorias indígenas, Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1987) propõem abordar a centralidade da noção de pessoa e os

³ O perspectivismo ameríndio aborda relações sociais entre existentes que se percebem como potencialmente humanos dependendo do ponto de vista, ou da perspectiva da troca simbólica, baseada na *diferença*. Sendo assim um determinado animal, por exemplo, ao perceber-se como humano, dimensiona o *outro* como animal, predador ou espírito. Ver também Lima (1996) e Vilaça (2000 e 2005).

processos de fabricação e metamorfose do corpo como matriz de símbolos no contexto das sociedades amazônicas.

Essa compreensão orienta-se por uma economia simbólica da alteridade, proposta teórica que aborda as sociocosmológicas ameríndias não como sistemas mênadas de natura, mas a partir de trocas simbólicas entre diversos existentes humanos e não-humanos. Aqui, a condição de humanidade é uma questão de perspectiva, ou seja, de ponto de vista com relação ao outro. Desse modo, conforme sugere Viveiros de Castro (1996b, p. 190), enfatizar a dialética entre alteridade e identidade é condição *sine qua non* dos regimes sociopolíticos amazônicos.

Esse fato é especialmente relevante porque permite a capacidade agentiva de seres existentes como o sonho em diversas sociedades indígenas. Por exemplo, no século XIX, Lévi-Bruhl (2008) ressaltava que o sonho era uma das potencialidades “anímicas” mais diretas e regulares na vida de vários povos no mundo, capaz de proporcionar dados às pessoas com igual ou mais significação do que as percepções obtidas durante a vigília. Para o autor, esses dados se reportam às premonições que o sonho veicula, susceptíveis de interpretações e reacomodações. Mas, talvez o fato mais interessante que o autor ressalta é que os povos de maneira alguma se espantam de que os sonhos permitem uma relação direta com potências espirituais.

Neste artigo, analiso a relação manifesta entre existentes como *ajapüjawa* (espírito do sonho) e outros seres (plantas, mortos), com intencionalidade, que permeiam e influenciam as práticas cotidianas dos *wayuu*, povo indígena de filiação linguística *Arawak* que habita na Península da Guajira, localizada sobre o mar do Caribe, no extremo nordeste da Colômbia e na porção norte do extremo ocidental da Venezuela. Do lado colombiano limita de oriente a ocidente com o Golfo de Coquivacoa e a Serra Nevada de Santa Marta, respectivamente.

Viso evidenciar a agência desses existentes a partir de rituais de morte e vingança na experiência social. Em boa medida, rituais de morte e vingança se superpõem continuamente, sendo que essas práticas se configuram a partir da *sukuaipa wayuu*, o sistema de compensações e cobranças que rege o sistema jurídico de direito desse povo ameríndio⁴.

⁴ Ver Guerra Curvelo (2002).

Meu argumento é que esses rituais informam sobre a construção da noção de pessoa *wayuu* dimensionada por uma economia simbólica da alteridade que, no contexto social em pauta, ressignifica os laços sociais de afinidade entre diversos existentes, mortos, espíritos, pessoas.

Para os *wayuu* o sonho é significado com o termo *ajapüjawa*, isto é, um espírito que se manifesta permanentemente na vida cotidiana das pessoas. Na sociocosmologia *wayuu* diversos existentes têm espírito e faculdade para interagir e orientar os destinos das pessoas. Aqui não há uma separação estrita entre pessoas, vivas ou mortas, e outras alteridades (espíritos, plantas) que têm ação para influenciar práticas e experiências comuns. Nesse contexto, os domínios entre natureza e cultura estão profundamente relacionados. A ordem sociocosmológica *wayuu* não estabelece uma relação excludente entre o universo da natureza e a cultura. Conforme refere Descola (1998) para o contexto das sociedades ameríndias amazônicas, os *wayuu* percebem determinados seres, animais, objetos e plantas como sujeitos sociais que ontologicamente são percebidos como humanos, embora de naturezas diferenciadas. Isso explica porque os processos de construção, metamorfoses e transfiguração dos existentes em jogo promovem relações sociais capazes de construir e reconfigurar alianças e conflitos.

Ajapüjawa possibilita a construção de uma socialidade estendida entre humanidades diversas (pessoas, espíritos, plantas, mortos) que é re-significada no dia a dia para identificar presságios sobre acontecimentos que irão acontecer ou sobre práticas culturais que devem ser cumpridas e recriadas. O protagonismo de entidades espirituais ativas que coexistem nessa realidade social permite entender que a alteridade é uma noção dinâmica e heterogênea que se reporta aos múltiplos sentidos e se desloca conforme a intencionalidade das entidades em jogo. Não se trata aqui de sugerir que os *wayuu* estão sujeitos a uma espécie de determinismo anímico, mas de mostrar como suas ações individuais e coletivas, estão atreladas a uma lógica cultural própria. Para os *wayuu* o sonho revela novas relações sociais que podem estar atreladas tanto às práticas funerárias quanto aos rituais de morte e vingança pautados na *sukua'ipa wayuu*.

Parentes de carne e de sangue e os sentidos da vingança na *sukua'ipa wayuu*

O parentesco *wayuu* está circunscrito à dimensão uterina, que se define através do *e'irruku* [clã, “carne” ou “substância” de *Ego*] por via materna. O termo *e'irruku* significa literalmente a carne que se transmite. Assim, os *wayuu* se organizam socialmente em clãs matrilineares não exogâmicos. Cada clã possui um apelido comum que está vinculado com um animal totêmico específico. Os *wayuu* usam a terminologia clã ou “casta” indistintamente para referir-se à sua origem ancestral. Baseado em dados de campo posso sugerir que a terminologia “casta” para os *wayuu* mantém uma correlação com o termo clã, pois em ambos os lados da fronteira, entre a Colômbia e a Venezuela, esses termos são concomitantes.

Os clãs matrilineares se subdividem em grupos sociais chamados *apüshi* [família]. Os *apüshi* uterinos ou parentes de carne de *Ego* se diferenciam socialmente dos *o'upayuu*, termo que os *wayuu* usam para referir-se aos parentes do pai de *Ego* (GUERRA CURVELO, 2002). Os *apüshi* têm importantes laços sociais de reciprocidade e solidariedade estabelecidos ancestralmente pela pertença identitária ao *e'irruku* que remete a um contexto de interação entre *existentes* diversos e está dimensionado à territorialidade espacial e social do grupo. Desse modo, os cemitérios *wayuu* são concebidos socialmente como espaços de alteridade dos parentes uterinos de *Ego*.

As relações de alteridade são passíveis de poderes, saberes e perigos, especialmente quando as “substâncias” que se transmitem definem a organização social do grupo. Entre os parentes uterinos de *Ego*, a “carne” (*e'irruku*) é a substância transmitida pela mulher e o sangue-sêmen (*awasain*) é a substância transmitida pelo homem. Segundo Guerra Curvelo *awasain* “é o aporte masculino na procriação” (2002, p. 76), o qual cumpre fisiologicamente a função ativa nesse processo. Mas, o *ashaa* (sangue menstrual) é, para o mesmo autor, o “sangue passivo” que interatua na procriação. Contudo, podemos sugerir conforme observações recolhidas no trabalho etnográfico que algumas mulheres *wayuu* concebem o sangue menstrual como uma

substância que alimenta a criança no ventre materno, e mesmo que esse sangue não seja significado ontologicamente pelos *wayuu* como o elemento que define a descendência do grupo, ele é passível de poderes e saberes na ordem sociocosmológica desse povo.

Esse fato é importante para entender o sistema de compensações e cobranças da *sukuai'pa wayuu* [literalmente significa à maneira *wayuu*], regido pelo sistema jurídico de direito desse povo. A *sukuai'pa* é um complexo sistema de normativas atreladas a compensações e cobranças em episódios de morte, derramamento de sangue e/ou lágrimas, ofensas verbais que podem atingir a vida e os sentidos da honra e moral das pessoas e do grupo social. Os *wayuu* vingam as ofensas morais e as mortes por homicídios, sentidas e vividas, a partir de uma lógica cultural própria que organiza tanto o valor social da ofensa, quanto os valores sociais das pessoas, objetos e compensações exigidas.

Em observações etnográficas junto os *wayuu*, constatee o uso do termo “lei *wayuu*” ou “lei de nós” para fazer referência à *sukuai'pa*. Esse sistema jurídico tem sido equivocadamente interpretado pelos *alijunas* [brancos] como uma espécie de lei de Talião, do olho por olho, dente por dente. Contrário a essa suposição descontextualizada e etnocêntrica, a “Lei *wayuu*” prevê a re-atualização da ordem social a partir da ressignificação dos laços de reciprocidade que devem ser cumpridos. Ofensas morais ou físicas entre os *wayuu* desencadeiam a obrigatoriedade da compensação (econômica e moral) dos agressores para com a pessoa ou família afetada. A violação da *sukuai'pa*, especialmente quando a agressão atinge às mulheres e às crianças *wayuu*, pode desencadear enfrentamentos violentos, vendetas e mortes. No caso, o grupo social afetado exige uma determinada compensação econômica às partes agressoras, de origem *wayuu* ou não, que vai depender das características da agressão e do valor social da ofensa.

Segundo Guerra Curvelo (2002), a compensação econômica exigida em um caso de homicídio de algum parente uterino da mãe de *Ego* será maior que a negociada para um parente do pai. Nesse caso, as obrigações sociais com os parentes uterinos do pai de *Ego* estão relacionadas aos seguintes aspectos: a dor e as lágrimas derramadas pela morte de um filho, feridas corporais suscitadas por tensões ou

conflitos e em que se produziu derramamento de sangue, mas não morte⁵. No sistema matrilinear *wayuu*, a figura do tio materno tem relevância na organização de parentesco, tanto em termos consanguíneos (cumprir a figura de pai de *Ego*), quanto em termos políticos, cabendo a ele estabelecer negociações relativas ao valor das compensações por ofensas físicas (morte ou derramamento de sangue), ofensas morais (agressões verbais ou descumprimento de normativas sociais como, por exemplo, o preço da noiva).

Todavia, os conflitos entre os membros de um *apüshi*, ou envolvendo pessoas externas ao grupo familiar, são criados por situações de antagonismos que surgem por tensões pelo controle de áreas territoriais e dos recursos naturais presentes nelas. Esses aspectos estão vinculados a processos de hierarquização social relacionados a pleitos por posições políticas ou pela quebra de normas sociais que envolvem furto de gado ou episódios de derramamento de sangue e/ou homicídios⁶. Para resolver os conflitos, os *wayuu* recorrem à figura do *pütchipü'ü* [*palavreiro*, na maioria dos casos é homem], que cumpre a função de mediador e/ou intermediário nas disputas, negociando a compensação econômica em acordo com a solicitação e a posição social da família afetada.

Nos episódios de homicídios, a pessoa morta pode não apenas ser sujeito de vingança, conforme a lógica que rege o sistema normativo de direito *wayuu*, mas também ela pode participar ativamente da “cobrança” *wayuu*⁷. Referir-se à vingança aqui cumpre o sentido de ressarcimento pela perda sofrida e, nesse sentido, deve ser entendida como um modo operativo de reparação do luto e da dor pela morte da pessoa ocasionada.

No contexto da etnografia, comecei inicialmente a refletir sobre a vingança tentando analisar o *modus operandis* desse processo. Não como uma manifestação acabada e rígida de retaguarda contra o *outro*, mas como um fenômeno flexível de acesso e recuperação e reacomodação da alteridade, isto é, um modo de redimensionar a

⁵ A *sukuai'pa wayuu* prevê também compensações relacionadas com o preço da noiva, isto é, uma prática cultural atrelada aos pagamentos, exigidos e negociados por normas de reciprocidade social, entre as famílias do mesmo ou de diferente clã.

⁶ Ver Guerra Curvelo (2002).

⁷ Termo usado pelos *wayuu* para fazer referência à exigência da compensação.

experiência social *wayuu* que se reacomoda nas categorias de entendimento indígenas, onde a pessoa está imbuída de simbolizações diferenciadas. Tal como refere Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha (1986) para o contexto social tupinambá, não é o significado da vingança o mais relevante, mas o que ela veicula.

Para os *wayuu* vingar a morte ou as ofensas morais sofridas por um parente remete-se às compreensões da noção de pessoa *wayuu*. Contudo, mesmo diante da relevância das práticas que envolvem os ritos mortuários, neste trabalho focalizo apenas os rituais de proteção do corpo e da pessoa⁸. É justamente pela forma como é dimensionada a noção de pessoa *wayuu* na dinâmica da *sukuai'pa wayuu* que o corpo representa no contexto social em pauta uma atividade de simbolização eficaz para o ressarcimento da dor e das perdas causadas por mortes.

Cabe destacar que para os *wayuu* a pessoa não é uma representação de uma noção extraconceitual do corpo. Por certo, a cultura não se significa simbolicamente como uma abstração do corpo. A noção de pessoa *wayuu* é ressignificada pelo protagonismo manifesto de existentes como *alapüjawa* (espírito do sonho), que revela, antecipa, ordena e ressignifica práticas culturais, conflitos e reciprocidades sociais. Aqui, a dinâmica social dos existentes (humanidades ativas e manifestas) permeia as relações sociais em jogo.

***Alapüjawa*: mediando transfigurações da corporalidade e da pessoa wayuu**

No contexto da etnografia, Evelia, uma das minhas interlocutoras *wayuu*, conta que *alapüjawa* “revela e antecipa, pois é um guia muito eficaz adorado [venerado] por muitos *wayuu*”. Segundo ela, os sonhos podem antecipar desgraças, acidentes ou episódios de mortes não apenas relacionados com a pessoa que sonha, mas também com o outro. Evelia ressalta que “quando o *wayuu* não entende o que o sonho está revelando ele pode pedir-lhe que lhe revele outra vez as coisas”.

⁸ Abordo a noção de corpo como fonte de símbolos, isto é, uma atividade de simbolização no sentido usado por Viveiros de Castro (2002).

Explica que *alapüjawa* representa “um guia para nós, ele é *adorado* e por isso tem *wayuu* que *querem sonhar*”.

De fato, *alapüjawa* tem agência. Enquanto existente manifesto, sua atividade vai muito além do que ele revela ou antecipa para ser feito. Assim, sua emergência, veneração e invocação não devem ser interpretadas na ótica de uma perspectiva funcionalista, mas em uma perspectiva relacional, que além de interpelar a dinâmica sobre o quê se sonhou e sobre o tipo de premonições, permite ressignificar práticas cotidianas, entre as pessoas vivas e mortas, e os sentidos de outros existentes que coexistem na experiência social dos *wayuu*.

Como os *wayuu* significam os rituais relativos à vingança na ampliação de sentidos dados à construção de pessoa *wayuu*? Qual a lógica que norteia as heterogêneas práticas culturais de manipular os corpos em espaços sociais de violência de *wayuu* assassinados, desaparecidos ou mortos por diversas modalidades de conflito. Enfim, como o sonho e o corpo são carregados de significado em/na relação?

Nos processos ritualísticos relacionados com a morte, a proteção do corpo é um dos *locus* das suas práticas comuns e, portanto, ele é permanentemente manifesto pelos sonhos *wayuu* em diversos modos de significação. Por exemplo, quando um *wayuu* é assassinado, conta Evelia, “não o velam (ela usa o termo *veloream*); dizem que é mau, lhe vem mais morte à família”. Ela explica que “segundo contam os avós, se elas [as pessoas] se põem a velá-lo, sempre vão matar outros”. Isto é, corre-se o risco de ter mais mortes na família. Nesse contexto, o velório como práxis ritualística traduz uma situação da premonição revelada pelo sonho, pois nem todos os corpos mortos podem ser velados pelo risco de atrair desgraça. Trata-se de uma trama de sentidos que revela, nesse cenário social, o caráter profano do corpo morto enquanto *locus* de significados.

Os rituais relacionados com as substâncias e os fluidos corporais são passíveis de recriar perigos, saberes e poderes carregados de sentido. Desse modo, enterrar um *wayuu* diretamente na terra sem a intermediação material do caixão possibilita que as substâncias do corpo (líquidos, órgãos, fluidos) percam sua influência prontamente, pois, direto na terra, o corpo “secará mais rápido”, expressa Evelia. Aqui,

a interpretação de que “os rituais penetram a carne humana”⁹ aplica-se literalmente.

Entretanto, por que os *wayuu* temem ao contato dos fluidos e das substancias corpóreas do morto se eles mantêm com essa alteridade estreita relação em sonhos vividos e sentidos na experiência sensível? A vida para os *wayuu* se desenvolve em um duplo plano, enquanto existência humana e, ao mesmo tempo, enquanto existência trans-humana (ELIADE, 1981). Se a relação social com existentes espirituais permite confrontar a experiência de vida com as dores, as perdas e o luto, também ela possibilita encarar os autores da violência através de outras modalidades que, no contexto *wayuu*, transfiguram-se em diversas humanidades.

Em observações recolhidas em pesquisa etnográfica confirmei que os rituais de morte entre os *wayuu* estão atrelados ao cotidiano das pessoas como um elemento organizador que afirma suas práticas culturais e os laços de reciprocidade social. Para desquitar-se da dor depois do assassinato do seu filho Ramon, Antonia preparou, sob a orientação de uma *piache* (xamã), um complexo ritual de vingança com o corpo do filho morto e as substâncias corpóreas de animais.

O seguinte relato é narrado por Evelia, sobrinha e parente *apüshi* de Antonia, que participou do ritual. O primeiro procedimento foi desenterrar o cadáver retirando-lo do túmulo do cemitério dos *apüshi* de Antonia. Disse Evelia: “mataram um cabrito preto e tiram-lhe todo o sangue e as vísceras que botaram num frasco de vidro. Logo pegaram três galinhas negras e botaram uma por cima da cabeça do morto e as outras duas nos pés”. Ela explica que nesse ritual se depositaram no frasco de vidro o sangue e as vísceras do animal introduzindo nele a lista com os nomes dos assassinos do primo morto. O corpo do cabrito preto se “bota por cima do corpo morto”, que posteriormente é enterrado junto com os animais sacrificados e as substâncias contidas no frasco “direto na terra para que seque mais rápido”, explica.

A eficácia simbólica do ritual prevê o protagonismo de Ramon que em morte pode agir para o “desquite a dor” da mãe e seus *apushi*. Evelia supõe que os males físicos ou de saúde que a tia Antonia sofre atualmente se devam a manipular muitos mortos, pois em volta deles

⁹ Ver Douglas (1976).

pode haver também espíritos maus que influenciam a vida das pessoas. Por certo, Evelia sublinha que sua participação no ritual de vingança foi de apenas como auxiliar dos trabalhos, pois a ação de “vingar o primo” foi uma decisão individual de Antonia que, sob orientações da *piache* alterou um estado de transfiguração da pessoa *wayuu*, nesse caso sem a mediação dos sonhos. Na observação de Evelia, há uma espécie de receio no comprometimento da sua participação nesse ritual pelos perigos e poderes que envolvem manipular os mortos e outros existentes como o sangue e os órgãos de certos animais.

A movimentação dos corpos, em ato, pode conduzir a pessoa a um potente e perigoso estado de vigília expresso em/na relação com as influências corpóreas de existentes espirituais. Nesse caso, há um estado de “alteração” e transfiguração, tanto de humanidades vivas como mortas, potencializado nas relações, feitura e metamorfoses que *alepüjawa* anuncia, antecipa e ordena. A esse respeito, Julia, uma das minhas interlocutoras *wayuu*, narra um episódio da interferência dos parentes mortos na vida cotidiana.

A partir das orientações da prima Luisa, reveladas em sonho, Julia relata como sua família achou algumas evidências do assassinato do irmão Ramon. Segundo Julia, a prima indicou que:

fossemos ao lugar onde meu irmão morreu. Ela dizia que aí íamos encontrar algo. Minha prima incorpora o espírito do seu pai *wayuu* e de outra *wayuu*. Ela dizia: vão ao lugar onde encontraram o corpo. Nesse dia, minha mãe e eu fomos com ela, e estivemos procurando no mato, aqui e acolá, e achamos uma camiseta toda enroscada, como quando a gente torce a roupa, e estava cheia de sangue. Minha prima falou que tínhamos que enterrar a camiseta com uma libra de sal para desintegrar o grupo de assassinos, sem necessidade de sujar-nos as mãos (Entrevista com Julia, 20 fev. 2009).

Eventos como *fazer* a vingança atualiza as alteridades em jogo em múltiplas dimensões. Para os *wayuu*, os corpos dos homens mortos por homicídios são recolhidos e enterrados pelas mulheres. Elas saem vestidas com longos vestidos vermelhos e carregam os corpos até o cemitério dos *apushi* do morto: “é a maneira que os *wayuu* têm de dizer que nossos parentes serão vingados”, explica Dona Cecília, uma das

minhas interlocutoras *wayuu* que vivenciou a morte do pai e de vários irmãos assassinados pela ação de paramilitares. “Nós, mulheres, somos as que recolhemos os corpos dos nossos parentes homens quando são assassinados, vestimos de vermelho”, explica.

Para os *wayuu*, a vingança está vinculada ao ressarcimento da perda e à sacralidade dos mortos que estão na condição de espíritos (*jaa'in*). Eles devem transitar o caminho até *yepirra*, espaço sagrado que significa a morada dos mortos. E até a morte não ser vingada, suas existências permaneceram num estado liminar ¹⁰. Executar a vingança de morte (e pela morte) envolve a preparação de complexos rituais que possibilitam “resgatar” os corpos e os espíritos de parentes assassinados. Essas práticas culturais expressam que os *wayuu* estão simbolicamente resgatando os laços familiares e afetivos do clã (*e'irruku*). Entretanto, recuperar os laços envolve necessariamente **misturar** o *e'irruku* em planos diferentes de existência, **pessoa** e **corporalidade**.

O morto está relacionado com um plano temporal e espacial diferenciado e específico. Sua existência *jaa'in* (espírito) conduz-se por uma situação liminar mediada pela transfiguração do/pelo próprio corpo. Sendo assim, o morto viverá inconformado até seu sangue [entendido enquanto existência social] não seja ressarcido. Todavia, vingar a morte pode configurar-se num potencial ato de antropofagia do *outro* e de si mesmo que paira em um processo de fabricação da pessoa *wayuu*.

Antropofagia de si e do outro: comer o corpo

Graziela tinha parido na época em que meu primo morreu e eu soube que a tia Antonia pegou a placenta da minha prima e a preparou com outras coisas. Depois, a meteu no caixão junto com o corpo do morto, mas a *piache* falou para a tia que isso era errado, pois o morto iria comer a placenta, e Graziela podia ficar doente por isso. Meu primo morto estava com uma parte do corpo dela; mas a tia falou que ela só fez isso porque queria vingar a morte do seu filho, para que os

¹⁰*Yepirra* é um espaço sagrado para os *wayuu*, pois representa a morada dos mortos. Esta localizada na região do Cabo da Vela, no extremo norte da Guajira colombiana.

que tivessem assassinado meu primo tivessem uma morte pior do que a dele (Entrevista com Evelia, 13 mai. 2009).

Obtive esse relato de Evelia, em um dos tantos momentos em que conversei com ela sobre o tema da morte. Através dele se vislumbra que seu primo, embora morto, terá uma participação direta na vingança anunciada por Antonia. A experiência liminarmente em trânsito do primo, na condição de *jaa'in* (espírito), poderá absorver ou devorar a placenta de Graziela que acabara de ter seu primeiro filho. O ritual revela que o *e'irruku* [carne ou substancia do clã] está em relação em planos diferenciados, vida e morte. Aqui a “carne”, laço consanguíneo que une os irmãos, é dimensionada a um espaço radical de alteridade que possibilita a metamorfose e proteção do corpo e fabricação de pessoa *wayuu*.

Enquanto refugio do corpo, a placenta é um elemento significativo de ambiguidade, seja porque na semiologia dos órgãos ela representa poluição e perigo, uma vez que é expulsa desde os orifícios corporais; seja pela possibilidade de engendrar *outro*, isto é, um duplo, a partir do corpo morto. Trabalhos etnográficos indicam a associação entre placenta, sangue e gêmealidade que sugere um “duplo” necessário como condição para a fabricação da pessoa¹¹. O corpo como uma atividade de simbolização se constitui no estado relacional de representações: aberto/fechado, úmido/molhado, morno/quente, sujo/limpo, vivo/morto, que formam parte de construções de alteridade em perspectiva e, por isso mesmo, simbolizada através de práticas culturais.

¹¹ As representações que se tecem em redor da placenta adquirem matizes compatíveis com a idéia do sangue coagulado e solidificado da mulher em período gestacional ou nas fases pós-parto e/ou resguardo e, inclusive, numa situação de aborto. O sangue menstrual é vinculado com procriação, no caso ele é “matéria fértil” (LEAL, 2001, p. 29), mas que está atrelado aos estados do corpo. Nessa lógica é um dispositivo signico do corpo que funciona como poluidor, filtro, ou construtor de vida. A etnografia realizada por Gow (1997) junto os piro da Amazônia peruana, mostrou que o ato de nascimento de um recém-nascido só se torna completo quando “todo o feto tenha emergido” (p. 48). Nesse caso, a placenta (*geyonchi*) é também parte do corpo do feto. Segundo esse autor, o processo do corte do cordão umbilical do recém-nascido está estreitamente ligado à ontologia dos piro. Dessa maneira, quando se corta o cordão a criança é separada em dois “um Humano, *yineru*; e um Outro, *geyonchi*, a ‘placenta’” (GOW, 1997, p. 48).

Nesse contexto de interação, é imperativo que os fluidos corporais circulem (saíam ou fluam) para que se recomponha o equilíbrio existencial. Conforme observa Leal:

o corpo é sempre pensado como algo pleno de movimentos internos, uma dinâmica de fluidos determinantes do próprio estado de estar vivo, em oposição ao estar morto, quando a circulação de fluidos inexistiria (LEAL, 2001, p. 28).

Mas, se o perigo está no estado indefinível ou marginal dos estados do corpo com seus fluidos, órgãos e substâncias, é possível pensar que a transfiguração do *self* possibilite a criação de um novo *self*, único e diviso, vivo e morto, próximo e distante, familiar e estranho, mas permanentemente atrelado ao espaço ambíguo e liminar do qual nasceu.

O corpo morto do primo de Evelia, em estado de transição e, portanto, representando perigo por seu caráter liminar, pode comportar uma transfiguração do *self* da pessoa na medida em que tem potencialidade para “consumir” a placenta de Graziela que foi enterrada com o cadáver. Na necessária dinâmica de circulação de fluidos, a placenta enquanto uma entidade, *outro*, pode ser percebida em termos de fabricação de uma nova alteridade em formação, passível de uma relação antropofágica não unilateral: “o morto iria comer a placenta” de Graziela, conta Evelia, e por esse motivo “ela poderá ficar doente” ¹².

Mas, poderíamos pensar também que na condição de passagem de um mundo a outro, o morto é absorvido pela placenta, pois não há apenas uma relação de transformação para o efetivo ressarcimento da perda, uma espécie de recuperação de substância simbolizada pelo *e'irruku*. Se seu *status* se modifica na relação de abertura e fechamento do corpo, esse mesmo *status* norteia um princípio de reacomodação na fabricação de pessoa, pois sugere que os corpos “transfigurados” estarão em estado de fabricação que devia ter sido antecipado por *ajapüjawa* que, nesse contexto, possibilita não apenas a fabricação de

¹² No tempo do resguardo depois do parto, Graziela se vê submetida tanto às prescrições comuns a essa etapa quanto àquelas relativas à proteção do corpo e da sua pessoa. Quer dizer, ela terá que cumprir uma dieta alimentar baseada em mingaus de milho, assim como evitar o consumo de carnes e ficar isolada do contato com as pessoas. Enquanto isso um conjunto de amuletos de proteção são elaboradas pela *piache* com o intuito de afastá-la das influências do espírito do morto.

peessoa *wayuu*, mas também a proteção dela. Afinal, os mortos estão permanentemente presentes no cotidiano das pessoas.

Geralmente, junto com o corpo são enterrados alguns objetos pessoais que teriam sido significativos, em vida, para a pessoa. Mas também são enterrados, junto ao cadáver, *contras*, que são definidos pelos *wayuu* como amuletos com distintas funções. Os *wayuu* acreditam que quando se depositam muitos objetos no caixão junto com o corpo morto, ele teria dificuldade para secar e, nesses casos, o que se espera é que o corpo perda seus fluidos rapidamente para que o espírito se libere mais rápido e assim efetuar seu trânsito por *yepirra*, (morada dos mortos) para reencontrar-se com seus antepassados¹³.

Sonhar com os mortos é um evento permanente entre os *wayuu*. Através dos sonhos, eles mantêm o contato com o mais além, recebendo mensagens ou indicações sobre como proceder com a pessoa morta. Os rituais funerários são influenciados pelas orientações que o morto faça em sonhos, inclusive quando as circunstâncias da morte prescrevam a vingança. Sua transfiguração nos mundos possíveis de existência, em (e através) do sonho representa para os *wayuu* perigos e poderes dos existentes espirituais. Assim, não é por acaso que o sonho revela e antecipa e que os *wayuu* querem sonhar.

***Taajunasnai* (Espírito que incorpora): o espírito está dentro de mim**

Os *wayuu* usam a expressão *jaa'in* para designar espírito, mas também pode significar coração. Nesta seção, abordo a experiência subjetiva de Evelia e sua relação com o espírito do pai morto. No ano 2005, vítima de um fulminante ataque cardíaco, seu pai morreu depois de ter sido internado de emergência no hospital. Ele morreu do coração, “com uma dor intensa e depois um infarto fulminante. O pai sofria muito, tinha convulsões e dores intensas no peito, perto do coração”, explica. A respeito da doença que levaria ao pai à morte, ela conta que não tem, em termos de diagnóstico médico, um nome específico¹⁴.

¹³ Perrin (1980) descreve o longo percurso como o caminho da Via Láctea.

¹⁴ Etnografias diversas têm desenvolvido o aspecto da *substância* em diversos povos da América do Sul. Surrallés (2004) estuda o grupo Candoshi da Amazônia peruana e sua noção de *magish* (coração). Segundo o autor, “Os Candoshi afirmam sem ambigüidade que eles vêm do coração” (SURRELLÉS,

Para Evelia, depois de 4 anos da morte do pai, há muitas dúvidas a respeito do que aconteceu. No início, o pai se queixara de “fortes dores em todo o corpo”, especialmente na zona do tórax, depois ele teria convulsões periódicas sem razão aparente. Porém, ela nunca entendeu realmente a doença do pai que significava um fato misterioso, quase ambíguo, que fluía entre o físico e a força espiritual.

Recebendo o corpo morto do pai em casa, Evelia deu banho nele e o vestiu como é de praxe nos ritos fúnebres *wayuu*. Enquanto o pai era velado na sala da sua casa, ela jazia na cama. Relata os sintomas que experimentou depois da morte do pai, e os significados da relação subjetiva com essa morte que a transformaram literalmente nele:

eu me agravei quando o pai morreu, fiquei fora de mim. Meus parentes me contaram que eu falava como meu pai, com sua voz, eu queria comer o que ele consumira quando vivo. Eu pedia para me trazerem seus filhos. Eu era o pai, o incorporei (Entrevista com Evelia, 14 abr. 2009).

A partir de então, o pai de Evelia, na concepção *wayuu* era um *Taajunasnai* (chamado também *jüsejuu*), isto é, um espírito que se incorpora.

Segundo Eliade, “o sofrimento e a dor não são, em parte alguma, consideradas como ‘cegos’ e desprovidos de sentido” (ELIADE, 1981, p. 61). *Jaa’in* (coração-espírito) do pai de Evelia é carregado de sentido como um espírito que ela incorporou como sendo dela. O sofrimento do pai parece ter-se permutado no sofrimento dela, ou seja, estamos falando, talvez, do mesmo sofrimento e do mesmo coração-espírito.

O espírito do pai foi acolhido no corpo da filha, através da manipulação do corpo, pois foi ela quem o banhou, vestiu e velou. “*Veloriar* o morto”. É assim que se expressa Evelia para dar significado a uma prática cultural usada entre os *wayuu* que dá conta da relação entre seres existentes, vivos e mortos, em ato.

2004, p. 142). Vilaça (2005, p. 449) ilustra com os wari’ da Amazônia brasileira, a relação entre sêmen e o sangue menstrual na fabricação do corpo: “The child’s body is gradually formed in the womb from semen or, according to some informants, from a mixture of semen and menstrual blood. All the men who have sexual relations with the mother during pregnancy collaborate in making the baby, although only one of them – usually the mother’s husband – assumes paternity”.

Nesse cenário social, substâncias, órgãos e fluidos, enquanto refugos que podem sair ou entrar no corpo do *outro*, também podem ficar em permanente circulação e transfigurar o *self* das pessoas em relação. O *jaa'in* é um existente em trânsito que não saiu de um corpo para entrar em outro, mas que permutou com o espírito de Evelia enquanto ela “manipulava” o corpo do pai, enquanto alteridade. De maneira direta, Evelia dota de um novo sentido esse trânsito ambíguo e fluido do espírito que absorve e, também, excreta a poluição e o perigo da morte. Nesse caso, não para a vingança, mas para a transfiguração da pessoa. A presença do pai está nos seus sonhos e nos amuletos (*contra*) que guarda numa caixinha embaixo da cama e que usa como proteção.

Os mortos, em sonhos e, também, na experiência sensível, incursionam no âmbito doméstico das pessoas interferindo na experiência dos vivos, seja para alertá-los de uma eventual desgraça, seja para sugerir um procedimento ritual com o intuito de protegê-los de forças malignas, seja para cobrar dos parentes que seus espíritos e seus corpos sejam bem atendidos pelos vivos. Assim, na experiência da Evelia, há um umbral de ambiguidade que se expressa na forma como ela lida, subjetiva e socialmente, com as potencialidades das entidades que coexistem na sua vida cotidiana.

Nessa experiência, contrário ao que sugere Perrin (1990), não há um “umbral de angústia” gerada por uma doença angustiante que, esse autor considera como influência maligna de seres sobrenaturais que incorporam na pessoa e que descreve como “doença *wanulu*” (PERRIN, 1990, p. 214), mas um umbral de transfiguração do espírito ocasionada pela relação entre existentes espirituais.

A reclusão da morte: manipulando o corpo

Para os *wayuu* muitos mortos representam perigo, especialmente quando as pessoas são assassinadas, pois nessas situações seu espírito se mantém preso à realidade sensível, sem descanso, até a morte ser vingada. Nesses casos, o morto é enterrado sem o prévio velório. Os homens *wayuu* se absterem de tocá-lo e, em algumas situações os

parentes não permitem que seus mortos sejam vistos pelos outros. Esses eventos suscitam rituais especiais como, por exemplo, tapar com um pano, ou fita preta, o rosto e/ou os olhos do cadáver antes de ser enterrado. Na preparação do cadáver e nas exéquias para o enterro participam fundamentalmente as mulheres banhando os corpos e vestindo-os. Os homens devem evitar o contato, sob risco de ver-se afetados pela poluição da morte e, conseqüentemente, debilitar-se para a execução da vingança.

Numa manhã de meados do mês de abril de 2009, acompanhei a exumação de uns restos no cemitério principal de Maracaibo, região ocidental da Venezuela. Tratava-se do filho de Mercedes, *wayuu* do clã *jusayu*, que depois de sonhar com o filho morto decidiu, junto com sua parentela, realizar a exumação dos restos e proporcionar ao filho o segundo sepultamento. Essa decisão não veio de uma iniciativa pessoal da mãe, mas da solicitação do defunto que, em sonhos, lhe revelaria a necessidade de dar fim ao primeiro sepultamento, cumpridos 8 anos da morte.

Depois de obter a autorização dos parentes para assistir a exumação, entrei no cemitério pendurada num caminhão com os parentes mais próximos de Mercedes. Ao chegar, encontramos vários parentes do defunto reunidos: mulheres, homens e crianças rodeando o túmulo que já estava sendo escavado pelo coveiro. O intenso sol escaldante que rasgava a pele, o profundo lamúrio das mulheres, os suores misturados e o *chirrinche*¹⁵ jogado na fossa pela mãe do morto, enquanto o coveiro trabalhava, mesclavam-se com as expectativas e curiosidades de todas as pessoas que em volta desejavam, de alguma maneira, participar da exumação.

Nesse longo tempo de espera para abrir o túmulo, escutei alguns comentários sobre as percepções que os *wayuu* têm dos mortos e da sua corporalidade: “ele [o morto] está molhado, ainda não passou suficiente tempo para secar. O corpo deve estar misturado, é muito cedo para tirá-lo. Ele vai sair virado de costas. Ele foi enterrado com muita roupa, ainda deve estar em decomposição. O morto não deve

¹⁵ Aguardente muito apreciada entre os *wayuu* nos rituais funerários e em diversas cosmopráticas.

estar sequinho ainda, pois eu vi um que depois de dez anos ainda tava molhado. Ela [a mãe] vai se agravar com esse morto”¹⁶.

Essas eram algumas das falas que consegui escutar aqui e acolá quando circulava por entre os grupos que rodeavam o túmulo. Entretanto, ninguém queria aprofundar esses enunciados. Percebi que as pessoas me olhavam desconfiadas quando eu tentava indagar ao respeito. Todavia, tive a oportunidade de conversar com o irmão do morto, e foi ele que me esclareceu a respeito de uma série de prescrições a que terá que submeter-se a pessoa que manipula o corpo: não tocar seu corpo; usar um pauzinho de madeira para coçar-se; não ingerir alimentos “reimosos”, como carne de gado; não levar alimentos na boca com sua própria mão, para isso os parentes devem auxiliar alimentando a pessoa, banhando-a e penteando-a. Além disso, ela não poderá olhar-se no espelho, devendo ficar de resguardo por vários dias, evitando o contato com os outros.

Eu tinha uma representação da exumação na mente que não correspondia em nada com o que estava presenciando, talvez por esse fato me impressionei muito quando percebi que um bojo de terra, ossos e fluidos despencou por baixo do caixão e caiu abruptamente na cova. Era o morto com seus pertences. Os restos do morto tinham despencado por baixo do caixão antes dele ser puxado do buraco. A caveira do rosto e a cabeça ainda com cabelos caíram dentro do túmulo. Nesse momento, escutei gritos desgarrados de Mercedes e seus parentes. A ossatura e os fluidos do morto estavam misturados com diversos objetos que foram enterrados juntos (cds, roupas), e por isso motivo foi preciso que um dos familiares entregasse para o coveiro uma *manta* (vestido usado pelas mulheres *wayuu*) para que os restos e suas misturas fossem recolhidos.

Esse momento foi acompanhado pelo profundo lamúrio das mulheres, e os olhares perplexos de todas as pessoas reunidas. Rapidamente, os homens se movimentaram e pegaram os restos envolvidos na manta, que deixaram no chão, onde a mãe o esperava. Mercedes já estava preparada para receber e manipular os restos. Com a

¹⁶ A elaboração do corpo em reclusão deve compreender-se como um processo de transformação, tal como sugere Viveiros de Castro (1987), que indica uma modificação de essência manifesta. Esse fato talvez explique porque a exumação dos restos criou tantas expectativas no momento de sua realização.

boca coberta por uma máscara, e as mãos com luvas, ela começou a limpar os restos do filho com um pano empapado com *chirrinche*. Ela tinha certa dificuldade em realizar esse procedimento já que os restos estavam imersos num bojo de terra, objetos e fluidos.

Foto 1: O corpo dentro da manta



Fonte: Arquivo etnovisual de Fanny Longa Romero, 2009.

Mercedes parece exausta, e pela dificuldade de pegar os restos, decide retirar as luvas das mãos e estabelecer o contato direto com os restos do filho. Perante esse fato, alguns murmúrios se fazem escutar: “ela vai se agravar, não podia tocar o morto com as mãos”. Outros comentários indicam que esse não era o melhor tempo para “tirar o morto”, pois ele ainda “estava muito molhado”. Todos os que estavam presentes observaram com atenção a mãe em contato com o filho. Ela é orientada por algumas das mulheres em volta para separar primeiro os ossos maiores (da bacia ou fêmur) e ter atenção com os ossos menores,

por exemplo, dos dedos do pé, que saem pipocando da envoltura das meias quando Mercedes vira as meias com que enterraram o defunto.

Foto 2: Mercedes manipulando o corpo do filho no cemitério



Fonte: Arquivo etnovisual de Fanny Longa Romero, 2009.

Depois de limpos, minuciosamente, osso por osso é colocado numa caixa retangular, enquanto os objetos do morto se agrupam para serem enterrados posteriormente na fossa onde esteve sepultado por oito anos. Desde a conexão em sonhos que Mercedes teria com seu filho morto até o evento da exumação ela esteve influenciada pelo espírito do morto ¹⁷.

Por tal motivo, ela precisou banhar seu corpo com *chirrinche*, depois que terminou o procedimento da limpeza dos restos, para limpar sua energia. Sucessivamente, ela ficara separada do resto do grupo,

¹⁷ Perrin (1990, p. 223) descreve essas influências como doenças *apülainwaa*, que para esse autor, significam “as contaminações” que eu prefiro entender como entidades ativas que potencializam poderes, saberes e perigos.

pois, segundo os *wayuu*, as influências do morto se personalizaram no corpo dela, ou seja, ela será percebida com alguém que tem materialmente um morto presente no seu corpo.

Foto 3: Procedimento para o segundo enterramento



Fonte: Arquivo etnovisual de Fanny Longa Romero, 2009.

Sentindo os *jaa'in* (espíritos)

Nunca tive uma compreensão tão exata da potência de existentes como os espíritos dos mortos até vivenciar a experiência da exumação no cemitério. Essa compreensão não vinha apenas da tentativa de analisar as práticas mortuárias dos *wayuu*, a partir das suas próprias narrativas, mas de uma experiência pessoal. Eu estava sentindo intensamente as influências do filho morto de Mercedes sem sequer tê-

lo tocado. Entretanto, eu estive em contato com a terra que foi retirada da sua fossa, observei a manipulação dos seus restos, relacionei-me com seus parentes, fiquei imbuída subjetivamente no espaço social e simbólico do cemitério e ainda fiz alguns registros (fotos e filmagem) do desenterramento a pedido da família do defunto.

Devo dizer que minha experiência sensorial sobre o morto e a territorialidade a ele vinculada foi uma experiência tão ambígua quanto intensa. Depois de passar toda a manhã no cemitério acompanhando a exumação, cheguei à casa de Evelia, onde estava hospedada, muito esgotada. Ela tinha saído e seus três filhos pequenos estavam na escola. Ao chegar, tomei de imediato um banho, experimentava um cansaço incomum, me sentia zozza e com pouca energia. Imaginei que esse estado era apenas consequência da forte exposição ao sol ao qual tinha me submetido dentro do cemitério, mas que depois do banho meu estado físico voltaria ao normal.

Elena, vizinha de Evelia, apareceu pelos fundos da casa e me ofereceu comida, mas eu não me sentia com vontade de comer nada. Falei que estava um pouco enjoada. Estava ainda muito impressionada e absorta com a exumação, assim que conversei um pouco com Elena sobre a experiência do cemitério para amenizar a forte impressão desse episódio. Entretanto, ela observou que minha boca tremia quando eu falava e me disse: “mulher, você não está bem; você tem que ser soprada”. Ela se referia a um ritual em que a *piache* expulsa da boca, com força, um gole de *chirrinche* e o lança sobre o corpo da pessoa, na frente e nas costas, para afastar as influências dos mortos.

Elena me adverte que “desse jeito você não vai conseguir viajar para acompanhar o sepultamento na terra de Mercedes”. Ela se reporta ao segundo enterro que seria efetuado na região da Serra da Teta, localizada na Alta Guajira colombiana, para onde Mercedes e família levariam os restos que seriam enterrados no cemitério dos seus *apüshi*. De fato, eu não pude acompanhar o morto ao cemitério dos seus parentes. Eu estava profundamente “afetada”¹⁸ por intensidades espirituais, mas que então me resultavam muito difíceis de significar. Não tinha percebido que desde que havia chegado do cemitério

¹⁸ No sentido que esse termo é usado por Favret-Saada (2005).

comentara que estava muito suja da poeira da terra, sentia meu cabelo feder e meu suor também, mesmo quando já tinha tomado banho.

A pesar da minha afetação durante o decorrer do dia, à noite eu já estava mais sossegada e calma. Porém, não sei quanto tempo passou desde o momento que me deitei até eu ver uma assombração, no meio da noite, em direção ao extremo esquerdo da cama onde eu dormia. Uma assombração que entrou no meu peito. Não era um sonho, eu o vivia, o sentia, mas estava imóvel sem poder mexer-me. Afogava-me a angústia. Reagi depois de lutar com meu próprio corpo rígido e sem energia. Finalmente consegui me mexer e gritei “Evelia, me ajude!”. Ela me achou na cama empapada em suor e tremendo. Levou-me até seu quarto e, depois de passar o susto, me pediu que lhe contasse o sucedido. Eu não queria. Sentia-me envergonhada, pois achava que minha experiência no cemitério teria me impressionado muito ao ponto de acreditar ver coisas, mas ela insistiu, e eu contei em detalhe o acontecido.

Passei essa semana cheia de inquietações, escutando barulho de noite na cozinha que ficava à frente do quarto onde eu dormia. Sentia medo, tinha tremores e frio, apesar do intenso calor que faz na região de Maracaibo. Fiquei muitos dias em casa, fechada. Repentinamente, chorava sem motivo. Devo confessar que não me sentia disposta nem para tomar conta de mim. Foi então que Evelia sugeriu submeter-me a um banho espiritual com a *majayura*, planta sagrada dos *wayuu* que é usada para rituais de reclusão pubertária ou para banhos de limpeza, indicados aos *wayuu* em sonhos.

Se pudesse descrever meu estado em termos de uma experiência com o mais além diria que, efetivamente, eu tive um contato direto com o morto no cemitério, pois eu senti “as intensidades ligadas a tal lugar” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160) sem sequer me precaver. Falar da morte desde a perspectiva de perigos e poderes leva-me a compreender o significado que a reclusão (dos mortos) detém nos processos de iniciação ou metamorfose do corpo. A experiência no cemitério indica que o corpo morto, havia estado num complexo processo, fazia oito anos de metamorfose existencial (liminarietà), durante a exumação e posterior enterramento (reagregação) quando ele, de fato, iniciaria seu caminho para *Jepirra*, o mais além dos *wayuu*.

Nesses três estados, a noção de transfiguração está permanentemente presente. Os *wayuu* explicam que na “reclusão” os mortos “se enchem de água, estão sujos e através dos sonhos podem exigir aos parentes o fim do sepultamento”. Um aspecto interessante a ressaltar é a maneira como as intensidades espirituais ligadas à morte estão atreladas a determinados lugares e ‘coisas’ culturais. O cemitério, por exemplo, torna-se um lugar simbólico significativo, porque *presentifica* socialmente um *lugar* de alteridade que potencializa a manifestação de diversos existentes e dos seus modos relacionais. Nesses espaços, ‘coisas’ culturais como a terra mortuária e as tumbas dos mortos podem representar um efeito de transfiguração da mesma ordem que as substâncias e fluidos que saem do corpo. E mesmo que essas ‘coisas’ não façam parte das margens do corpo elas albergam seres existentes que influenciam a experiência vivida da pessoa.

Depois da exumação, eu experimentara esses seres como assombrações (espíritos) que via e sentia. Por indicação de Evelia, me submeti a um banho espiritual com a *majayura*, planta sagrada para os *wayuu* que é usada para limpeza e proteção espiritual. Através dela, é possível solucionar potenciais perigos e problemas, ou restaurar tanto o equilíbrio físico como espiritual da pessoa afetada pelas influências dos mortos. Os mortos influenciam e permeiam o cotidiano dos *wayuu*, e essa influência se sente mais intensamente na passagem para o segundo enterramento.

No caso do filho morto de Mercedes, estamos falando de um corpo “em trânsito” para o caminho dos mortos, da fabricação de uma nova alteridade em processo que revelou, em sonhos, a necessidade de ser retirado do túmulo. Ele tem uma agência manifesta no cotidiano dos seus parentes e transfiguração de seu corpo-espaco existencial foi revelado no (e pelo) sonho. Minhas “assombrações” de alguma maneira revelavam que no contato com essas *intensidades* eu estava sendo influenciado pela alteridade de um morto em trânsito até *jepirra*.

Essa experiência pessoal me possibilitou ter contato direto com a planta *majayura*, que é fundamentalmente um existente espiritual com ação que coexiste com diversas alteridades. Ela se *presentifica* em sonhos em que os *wayuu* recebem suas orientações. Essa é a razão pela qual é importante “não pisar nela, nem arrancá-la sem permissão, pois a

majayura sente o que fazem com ela”, explica Elena. Ela tinha um frondoso pé da planta no quintal da sua casa. Segundo Elena, não era prudente pisar na *majayura*, pois ela sente como si estivessem desprezando-a e isso representa desgraça para os *wayuu*.

No contato com a *majayura*, é preciso abrir um canal de comunicação com o espírito da planta. Elena explica que se deve pedir auxílio para o espírito e falar sobre o problema que se quer resolver. O procedimento para preparar o banho com a *majayura* consiste em pegar a planta, falar-lhe sobre os problemas e pedir-lhe ajuda. Depois, se arranca e macera pedindo-lhe proteção. “Serve para espantar muitas coisas, problema da gente, se fecham com eles, se bota no corpo e se deixa por todo o dia com essa planta”, relata Elena. Porém, em troca, se deve dar à *majayura* uma moeda em dinheiro, mesmo que seja um centavo.

Quando Elena estava pegando a *majayura* para meu banho, notei que ela estava falando com a planta, bem baixinho, numa mistura de espanhol e *wayuunaiki*, mas eu não alcancei compreender sua íntima conversa. Depois, ela comenta que para falar com a *majayura* “tem que ser com o pensamento. Tem que dizer para o que você está arrancando-a”. Relata que numa oportunidade, a *majayura* se lhe revelou em sonho advertindo-a de proteger o seu filho porque o estavam procurando para matá-lo. Para Elena, “a *majayura* aparece em sonhos, às vezes como menina, às vezes como velhinha. Têm pessoas que sonham com ela depois que tomam o banho e a *majayura* lhe fala seu destino”.

No momento de macerar a *majayura*, ela falou uma frase em *wayuunaiki* que tinha escutado da avó e apreendido desde criança: *Taconchon anöpia joretün pirre ropukuaipö'joro*. “Filha minha, de agora pra frente, você vai ver o seu destino”. Esse fato é importante porque expressa que a relação com os sonhos e com as experiências corporais não é de sujeito/objeto, mas de impregnação de potencialidades em que “o destino” é acessado. Essa relação pode ser entendida como uma alteração causada pelo sonho, em ato, com alteridades múltiplas que redefinem novas relações sociais em jogo.

Considerações finais

A agência manifesta de existentes no cotidiano social dos *wayuu* demonstra que é necessário sonhar e extrair significações desses sonhos convocados a comparecer no mundo dos vivos. A confiança posta nos sonhos comunica intencionalidades que comprometem existentes ativos. Alguns dos existentes espirituais aqui referidos potencializam novas formas de relação social com o território e os mundos passíveis de existir. E é justamente nessa agência *presentificada* que esses existentes têm capacidade de influenciar e permear o cotidiano dos *wayuu*.

Os sonhos são mais do que uma simbologia onírica que funciona como elemento norteador de experiências sociais. Para eles, os sonhos representam uma interação constante com *alteridades em jogo* que representam perigos, saberes e poderes. Em quase todos os processos simbólicos que os *wayuu* manipulam ritualisticamente, os corpos são atravessados pela mediação dos sonhos. Esse fato possibilita a construção e transformação da pessoa *wayuu* (morta ou viva).

O valor dado à capacidade agentiva dos existentes permite entender que não é a vingança o elemento fundamental na dinâmica social da vida/morte entre os *wayuu*, mas o sonho enquanto espírito *transfigurador de existentes* que se manifestam de forma heterogênea e ressignificam práticas cotidianas que são vividas e transformadas de modo singular, mesmo que perpassem toda a experiência social do grupo.

Ser tomado no sonho por um *jaain* revela intenções subjacentes de interlocução entre vivos e mortos. Para os *wayuu*, os mortos não estão apenas no cemitério. Eles transitam em espaços sociais cotidianos. Há, de fato, nesse trânsito dos mortos até *jepirra*, um permanente reencontro com os vivos que independe de quão satisfatória tenha sido a eficácia simbólica dos rituais. Desde o mais *além* eles podem alterar, transformar e interferir na vida social, através dos sonhos.

Todavia, a capacidade de ação dos sonhos não se reduz a um simples veículo de comunicação entre vivos e mortos. Eles apenas não significam, mas *presentificam*, tal como sugeri o *wayuu* Pedro na sua bela exegese:

O indígena é muito dado a viver das premonições. De algo que vem dos sonhos. Os sonhos para os *wayuu* são um marco de operatividade, de atividade. Toda a atividade *wayuu* vem dos sonhos. O que se lhe indique nos sonhos, o índio faz sua operatividade (RUTTO, 2009, n./p.).

O sonho flui para desquitar a dor nos vivos e, também, nos mortos. É no sonho e no ato de sonhar e de evocá-lo que se extraem as certezas, os dilemas e os desejos dos vivos e dos mortos. Nesse sentido, quem sonha tem poderes.

Referências bibliográficas

DESCOLA, Phillipe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 23-45, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2425.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2010.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.

ELIADE, Mircea. **Lo sagrado y lo profano**. Buenos Aires: Guadarrama/Punto Omega, 1981.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 13, p. 155-161, 2005. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/publicacoes/cadernos_de_campo/vol13_n13_2005/cadernos_de_campo_n13_155-161_2005.pdf. Acesso em: 11 dez. 2010.

GOW, Peter. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 39-65, out. 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2440.pdf>. Acesso em: 11 dez. 2010.

GUERRA CURVELO, Weildler. **La disputa y la palabra**: la ley en la sociedad wayuu. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002.

LEAL, Ondina Fachel. Sangue, fertilidade e práticas contraceptivas. In: _____. (Org.). **Corpo e significado**: ensaios de antropologia social. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 2001. p. 15-36.

LÉVI-BRUHL, Lucien. **A mentalidade primitiva**. São Paulo: Paulus, 2008.

LIMA, Tania Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v.2, n. 2, p. 21-47, 1996. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200002. Acesso em: 16 abr. 2010.

PERRIN, Michael. **El camino de los indios muertos**. Caracas: Monte Ávila Editores, 1980.

_____. El arte guajiro de curar: tradición y cambios. In: ARDILA CALDERON, Gerardo (Org.). **La Guajira**: de la memoria al porvenir. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1990. p. 212-237.

RUTTO, Alejandro. **Cultura wayüu**: los clanes y el significado de los sueños. You Tube, 2009. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=zoUYmNYqcnY> . Acesso em: 23 dez. 2010.

SEEGER, Anthony; DA MATTA, Roberto; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/ Editora Marco Zero, 1987. p. 11-29.

SURRALLES, Alexandre. Horizontes de intimidad: persona, percepción y espacio en los Candoshi. In: SURRALLES, Alexandre; GARCIA, Pedro (Orgs.). **Tierra adentro**: territorio indígena y percepción del entorno. Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas, 2004. p. 137-162.

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro?: xamanismo e contacto interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 56-72, 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4147.pdf> . Acesso em: 11 dez. 2010.

_____. Chronically unstable bodies: reflections on Amazonian corporalities. **Royal anthropological Institute**, Londres, n. 11, p. 445-464, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A fabricação do corpo na sociedade xinguana. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ/Marco Zero, 1987. p. 31-42.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996a. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext . Acesso em: 11 dez. 2010.

_____. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, n. 25, p. 179-200, 1996b.

_____. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext . Acesso em: 11 dez. 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. Vingança e Temporalidade: os Tupinambás. **Anuário Antropológico/85**. In: Brasília/Rio de Janeiro: Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1986. p. 57-78.
